



Fig. 3. Pietro della Vecchia, *Scena di stregoneria*, attuale ubicazione ignota.

## *Sullo sfondo della Carta: culture ed eterodossie nel '600 veneto*

Federico Barbierato

Marco Boschini non era probabilmente un eterodosso. Se lo fu, ebbe di certo la fortuna di non finire mai nelle aule del Sant'Uffizio a renderne conto. Ciononostante la città che aveva attorno e che doveva osservare quotidianamente risuonava di parole e discorsi tutt'altro che rassicuranti per le autorità ecclesiastiche. Le caratteristiche di inquietudine religiosa di quella società, non solo presso gli ambienti della cultura dotta, sono in qualche misura noti e, come detto, non segnarono certo in modo profondo e articolato l'esperienza di Boschini. Il quale però, al pari di tanti altri suoi colleghi, dovette incrociare tali inquietudini: i nomi di artisti più o meno famosi echeggiarono spesso nelle aule del Sant'Uffizio veneziano e di quelli della Terraferma veneta. È anche questo clima, pertanto, che è forse opportuno ricordare. Così come sono da ricordare le caratteristiche culturali di una società che fece da sfondo alle sue vicende.

È noto che Venezia costituisse una realtà molto particolare rispetto a tanti altri contesti italiani. Per molti versi la città rappresentava un luogo di libertà per i margini di indipendenza che era riuscita a ritagliarsi nei confronti di Roma. La politica giurisdizionalistica veneziana aveva infatti creato le condizioni per una relativa autonomia dalle decisioni pontificie. Così anche l'attività inquisitoriale aveva dovuto sottostare a una serie di vincoli che ne avevano limitato l'intraprendenza. D'altro canto, Venezia era una città difficilmente controllabile: troppe persone e troppo diverse, strette in uno spazio che sembrava fatto apposta per garantire gli scambi, i contatti, le contaminazioni culturali<sup>1</sup>.

Già a partire dal Cinquecento la città appariva un tutt'altro che «in sintonia con l'atmosfera della controriforma»<sup>2</sup>. Non è un caso che a Venezia fosse ambientato il *Colloquium heptapolomeres* di Jean Bodin, quasi a rimarcare la percezione della laguna come uno spazio libero e aperto. Un paio di secoli più tardi si era del tutto affermata l'idea di un luogo che permetteva il libero pensiero. Da quel momento quella che circolò per l'Europa fu l'immagine di una città in cui poteva esprimersi e crescere una diffusa miscredenza. I viaggiatori rimanevano colpiti. Tanta audacia in territorio italiano stupiva quanti si aggiravano per le calli. Si sarebbero forse aspettati una maggiore corrispondenza fra la Controriforma e i pensieri. Trovavano invece una popolazione devota sul piano formale – cerimonie, messe, processioni e devozioni venivano rispettate senza alcun dubbio – ma nel profondo percorsa da discorsi, dibattiti e polemiche fra individui non sempre attrezzati sul piano culturale, ma di certo pronti a confrontarsi con un

modello di riferimento sociale ormai affermato: quello del filosofo o del bello spirito.

È ovviamente difficile trovare un denominatore comune a discorsi che avevano a che fare con una molteplicità di riferimenti di tipo irreligioso o miscredente. Un'etichetta banale ma forse non del tutto impropria potrebbe essere quella di "libertinismo". Anche in precedenza non era mancata una corrente di questo genere nella società veneziana, ciononostante per tutto il Seicento sembrò aumentare la carica di radicalismo in proposizioni non inseribili in determinate correnti ereticali. Da questo punto di vista gli stessi inquisitori facevano fatica a definire un nemico sfuggente, fatto di percorsi individuali e di rielaborazioni continue piuttosto che di adesione a "ecclesie" o gruppi con un comune credo. Era impossibile arrivare – per loro come per gli storici – a distinzioni nette. Tanto più che non si trattava certo di questioni completamente nuove. La miscredenza seicentesca attingeva a correnti diffuse da secoli e ricombinate in modo più o meno originale. C'era l'averroismo, l'aristotelismo eterodosso, il machiavellismo ed elementi della tradizione "politique" che si inserivano in una zona grigia dove incrociavano l'antitrinitarismo, le ricezioni della Riforma, la Ragion di Stato. Come ha scritto Adriano Prosperi, «manifestazioni di incredulità o di materialismo popolare [...] ce n'erano state sempre e continuavano a essercene»<sup>3</sup>, in un processo di continua contaminazione con una struttura di lungo periodo della cultura italiana, quella «minoritaria ma durevole tradizione di "umanesimo radicale"» che sarebbe infine confluita nelle filosofie di origine francese<sup>4</sup>. Ciò che cambiava rispetto al passato era la percezione di un ruolo sociale del tutto nuovo, incurante per quanto possibile della vigilanza delle istituzioni della Controriforma. Un dissenso niente affatto strisciante, quindi, ma perlopiù rumoroso, che non solo metteva in discussione dogmi consolidati e articoli di fede, ma che attaccava le religioni. Tutte le religioni, percepite come abili invenzioni che "i potenti" avevano creato per tenere sotto controllo i popoli.

Da questa situazione non ci si poteva liberare: nessun tipo di rivendicazione sociale o politica risulta in questi discorsi. Quello che premeva era mostrare che si era stati in grado di smascherare il gioco<sup>5</sup>. Il risultato era una particolare forma di materialismo o di irreligiosità popolare capace di attraversare tutta la società. Il concetto di "popolare", pertanto, si dovrebbe più intendere come indicativo di una diffusione piuttosto che di una caratteristica qualificante. Tali forme di materialismo o di irreligiosità erano in grado di affermarsi anche senza una forte influenza "dotta": la scarsa propensione di Dio per le vicende umane, ad esempio, era constatazione che non aveva bisogno di essere confermata dalla lettura di Lucrezio, e che poteva costituire un punto di partenza verso eterodossie più strutturate, corroborate da discussioni, apprendimenti, letture.

Così nel corso del Seicento si diffuse in tutti i settori della società un campionario di idee e discorsi scettici estremamente pericoloso per il Sant'Uffizio. Si trattava di contrastare sistemi di pensiero e brandelli di discorso capaci di far breccia a diversi livelli, nonché di essere sottoposti e creati da elaborazioni intellettuali molto differenziate. Il rumore di sottofondo di una città abitata non da un Menocchio ma da centinaia, che quotidianamente entravano in contatto gli uni con gli altri e con tutte le forme di ar-

ricchimento che la città offriva. Una città in cui l'alterità era sempre presente e in cui le proposte di religiosità alternative non mancavano certo: ebrei, turchi, evangelici, greci e via dicendo si potevano incontrare agevolmente, e così parlare di religione o di religioni e concludere che quella in cui si era creduto non era forse la migliore. Così, tutta una serie di tematiche e argomenti che avevano visti impegnati circoli identificabili col liber-tinismo erudito, circolavano ora non solo fra il patriziato e in una dimensione "alta", ma più in generale fra il clero – regolare e secolare – e fra i ceti popolari della città.

Il tratto caratterizzante di questa circolazione, com'è ovvio, è costituito dalla varietà con cui tali teorie venivano recepite, rielaborate, trasmesse. Il processo di elaborazione individuale infatti tendeva a partire dalle formulazioni, invece di ricostruire le strutture dei discorsi. Perlopiù si partiva da un senso di insoddisfazione nei confronti della propria condizione, oppure dall'osservazione degli ingiusti comportamenti di gerarchie ecclesiastiche che imponevano codici prescrittivi percepiti come oppressivi soprattutto sul piano sessuale. Avevano a che fare con concezioni materialistiche prima ancora che libertine – come credere che fosse possibile salvarsi se la natura umana era corrotta? Che destino aveva l'anima dopo la morte? Ed esisteva, poi, un'anima? – oppure si ricollegavano a temi cari ai "politiques", offrendo singolari variazioni della dottrina dell'impostura politica delle religioni?

Si trattava di tematiche piuttosto omogenee, che prendevano forma sulla scorta di un vocabolario limitato e strumenti concettuali non sempre di prima scelta. Ciononostante facevano i conti con gli scarti fra le elaborazioni individuali, tanto che le forme del discorso eterodosso finivano per essere quasi infinite. Di qui l'attenzione che è necessario porre alle forme di espressione.

Teodoro Stricher era un esperto di legge. Negli anni intorno al 1660 se ne andava in giro per la città cercando di convincere i suoi interlocutori che Dio era del tutto indifferente nei confronti dell'uomo. L'anima, a suo dire, era corporea e quindi mortale. Se ci fosse stato un concilio lui avrebbe partecipato molto volentieri: avrebbe potuto esporre le proprie idee a un consesso adeguato. In mancanza, si accontentava del pubblico delle botteghe, notai, drappieri, lavoratori. Certo occorreva adeguare il linguaggio: innanzitutto era necessario citare delle autorità su cui era fondata la propria visione. Ecco quindi spuntare i «dottori» che, prima di lui, avevano affermato la mortalità dell'anima. Ma per farsi meglio capire ricorreva al quotidiano: in quella Quaresima c'era poco pesce al mercato. Segno inequivocabile che Dio «voleva si mangiasse della carne, così dicendo il Vangelo»<sup>6</sup>.

L'esempio è banale e scelto abbastanza a caso fra decine di altri. Era un meccanismo diffuso: ancorare l'enunciazione a dati concreti la rendeva autoevidente, facile da pronunciare e di sicuro effetto durante le discussioni pubbliche. Era poi facile per chi ascoltava appropriarsi e scambiare formulazioni di questo genere. Il pubblico non restava certamente passivo, tutti ci mettevano del proprio e rimettevano in circolazione ricomposizioni di frammenti di discorso costruiti spesso per accumulazione. Non era troppo importante che in questo bricolage le combinazioni funzionassero perfettamente. Il fine ultimo era la produzione e l'esibizione di formule semplici, elastiche e d'impatto. Come

misurare la stessa esistenza di Dio se non sulla quotidiana esperienza di privazioni e insoddisfazioni? Che credibilità aveva un corpo ecclesiastico la cui prima preoccupazione non era certo la devozione? Come credere alle religioni quando se ne trovavano tante e diverse, e tutte affermavano di essere l'unica e la vera? Se proprio si doveva pensare a un aldilà, allora era di certo un posto in cui valevano scambi, pagamenti, compromessi, protezioni, secondo una visione legata alla propria esperienza di vita. Nessun riferimento ad alternative confessionali: era un'eterodossia ritagliata sull'individuo e sulla lettura che ciascuno poteva dare della propria condizione.

Il materialismo che ne conseguiva non era cosa nuova. Era solo più rumoroso che in passato. Secondo Nicolò Rompiasio, capace di attirare le attenzioni del Sant'Uffizio nel 1722, non esisteva alcuna Provvidenza. Ne dava dimostrazione pratica «toccandosi la saccoccia nella quale teneva alcuni denari con la mano» e chiosando: «questa è la provvidenza. Andè da Christo, che el ve faccia elemosina, preghelo e fè orazion, e poi el ve darà un piè in tel muso». Per non parlare dell'anima: «che anima, buzara; haveu mai visto un'anima? Quando che se xe morti, non gli è altro». La grazia di Dio si raggiungeva quando «si ha la panza piena». Altro che paradiso, semplice invenzione dei preti per far credere a un sistema di premi e punizioni che ingannava i più costringendoli a comportamenti e a credenze. In fondo era meglio così: se fosse esistito, il paradiso, sarebbe stato un posto pericoloso perché «chi va là in alto [...] casca abbasso, e va in cento mille fregole, e se Christo ghe xè in paradiso, che el ghe staga». Non che la posizione fosse rigidissima riguardo l'aldilà: qualche volta lo negava del tutto, qualche altra lo reinterpretava: «qual paradiso? Li paradisi sono quatro, cioè quello che è in cielo, la chiesa, l'osteria e la donna, e questi paradisi sono tra di loro contrarii». Le religioni erano tutte delle invenzioni, ma il Cristianesimo era di certo la peggiore. Peggio di Ebraismo e Islam: «andè da un christian che ve aggiuti, e andè da un ebreo, troverè che un ebreo vi aggiutarà, e non il christiano»<sup>7</sup>.

Come già detto, non era questione di solidità degli argomenti. E non si trattava di cose nuove: era il 1576 quando un tornitore, Matteo Vincenti, aveva sostenuto pubblicamente che, dovendo credere a qualcosa di irreali, preferiva credere di avere dei soldi in tasca piuttosto che a Dio<sup>8</sup>. Non era nemmeno questione di genere: Orsola Ciuran, moglie di uno straccivendolo, dichiarava nel 1646 che «l'anima è un sporchezza, et chi non ha bene al corpo, non ha bene neanche all'anima. Che è inferno? Non si è trovato alcuno che sia venuto qua a dirlo»<sup>9</sup>.

Il meccanismo di ripetizione pubblica di discorsi di questo genere aveva un primo effetto: rinsaldava nelle proprie convinzioni chi li pronunciava e dotava gli individui di un repertorio di idee capace di fornire loro una caratterizzazione sociale. L'espressione di una posizione eterodossa, in altri termini, finiva con il diventare un'identità. Quella di «bello spirito», «virtuoso», «filosofo», e via dicendo. Era l'individuo – o il senso dell'individualità – a prevalere sull'adesione a proposte di fede condivise. Erano gli anni attorno al 1650 e il domenicano fra' Tommaso Onorio andava in giro a dire che le religioni le aveva inventate il diavolo, così come la Trinità, ciascuno poteva salvarsi credendo

ciò che voleva e se la Chiesa diceva di no era solo perché il governo dei “papisti” era tirannico. Ne era una prova evidente il fatto che ai religiosi era impedito avere rapporti sessuali, mentre essi avrebbero potuto e soprattutto dovuto averne. Anche il priore lo aveva sentito dire quelle cose. Lo aveva sentito spesso. Ma non si era scandalizzato: fra Tommaso era in fondo un buon religioso che faceva il proprio dovere. Era uno «che profferisse simili cose per far il bel ingegno, et come si suol dire il galant’uomo»<sup>10</sup>. Una cosa tutta esterna, quindi. Estetica.

«Bel ingegno» o «galant’uomo» lo si diventava coi discorsi, con la capacità di sorprendere, manifestando uno scetticismo estremo, rabbioso oppure ironico. I “filosofi” erano un modello raggiungibile: mettevano in discussione la religione e i suoi artifici, ne scorgevano i legami con le logiche del potere. Con questo non volevano certo mettere mano all’ordine sociale. Era del tutto essenziale che esso rimanesse com’era: il potere non poteva certo essere gestito da ignoranti e “babuini”. La religione era un mezzo di controllo sociale necessario. Occorreva però mostrare di essere fra quanti avevano capito che le cose andavano in quel modo.

Prendiamo le parole pronunciate dall’abate Francesco Muselani nel 1682: «li coglioni credono che vi sia il purgatorio, e casa del diavolo, ma non li homini dotti, e buoni come son io»<sup>11</sup>. Dieci anni dopo il medico Giuseppe Rossi puntualizzava, proponendo una variante del sogno di Machiavelli, che se anche fosse esistito un paradiso, sarebbe stato di gran lunga preferibile l’inferno. Meglio «andar dove sono andati tanti imperatori infedeli per compagnia, come fu Tiberio Nerone et altri, che non andare in paradiso e stare in compagnia con quatro pescatori»<sup>12</sup>. Il paradiso era roba per «li puttelli»: a Giacomo Stecchini, apprendista pittore, lo aveva insegnato il maestro da cui apprendeva non solo il mestiere. Tanto che Giacomo avrebbe proposto di lì a poco una variante: «il paradiso era il paradiso dei coglioni»<sup>13</sup>. Nello stesso torno di tempo il cancelliere pretorio di Mestre, Daniele Alberti, spiegava ad amici e alla servitù «che le anime passano da un corpo all’altro, parlando delle anime degli huomini perché parlava dei personaggi grandi, e virtuosi, dicendo anche in detto luogo, tempo e occasione, che in paradiso vi vano solamente li coglioni, et ignoranti, e che all’inferno vi vanno solamente li huomini grandi e virtuosi, e che egli voleva andar all’inferno tra gli huomini grandi e virtuosi»<sup>14</sup>.

Se gli uomini dotti negavano i dogmi, Dio, l’aldilà, per avvicinarsi a loro occorreva affermare le stesse cose. Magari arrivandoci attraverso percorsi propri e, come detto, materiali. Ma era questione di essere come loro. Attorno al 1670, il marchese Francesco Maria Santinelli e il medico Vincenzo Pezzi avevano cercato di persuadere il mercante Francesco Giusto «a non credere nelli sacramenti, dicendo che li buoni filosofi non credono in altro che nella natura»<sup>15</sup>. Occorreva cogliere, come facevano i filosofi, la verità nascosta dietro la religione. E la verità era semplice perché non esisteva altro che la natura e l’uomo. Tutto il resto era un’invenzione e i “veri filosofi” sapevano che le cose erano materiali e corporee: nell’aprile del 1699 il fiscale Paolo Marchesi Vedova poteva sostenere di fronte al libraio Domenico Lovisa «l’opinione della maggior parte delli homeni grandi, che morto il corpo sii morta anco l’anima»<sup>16</sup>.

Ma se il modello era rappresentato da “filosofi” e “homeni grandi” e se si voleva che gli altri sapessero che si era come loro, aveva senso nascondere le proprie opinioni? Era evidente che, volendo somigliare loro, occorresse rendere pubblica l’irregolarità del proprio sistema filosofico e la libertà dell’ingegno. Poco prima il *Theophrastus redivivus* aveva dotato di argomenti filosofici l’affermazione che i veri sapienti fossero gli unici in grado di osservare la realtà, analizzarla e scoperciare gli inganni della religione<sup>17</sup>. «Persone grande e litterate, che sono state molte» avevano insegnato alla già citata Orsola Ciuran che l’anima era mortale, che i sacramenti erano inutili e che l’inferno ovviamente non esisteva. Glielo avevano detto in tanti, «quasi tutto il mondo». Orsola l’aveva confidato all’amica Maddalena, e «una con l’altra si hanno messo su a ricusare di ricevere i santissimi sacramenti»<sup>18</sup>. Non volevano sembrare sciocche. A chi lo rimproverava devotamente per aver detto che l’anima era mortale, che le religioni erano un’invenzione e che l’aldilà non esisteva, il vicentino Grando de Grandi nel 1692 rispondeva che «bisogna ben dire qualche cosa per non parer babuin»<sup>19</sup>.

C’erano quindi dotti e “babbuini”, “virtuosi” e “minchioni”. I “filosofi” erano pochi, e del resto nessuno metteva seriamente in discussione la tesi per cui la politica, la conoscenza, la cultura, le letture e la miscredenza fossero faccende da tenere riservate in circoli ristretti: sarebbe stato rovinoso per la società se fossero diventate patrimonio diffuso. Come accadeva per i segreti della politica, era comunemente ritenuto giusto che si trattasse di aree separate e protette. Ma a partire almeno dalla metà del Seicento aumentò il numero di quanti si autorizzavano a far parte di quel gruppo ristretto e di poter rientrare nel novero dei pochi. Esistevano insomma cose di cui gli altri non avrebbero dovuto parlare, settori di conoscenza limitati, nascosti e riservati. Come nota Arlette Farge a proposito del Settecento parigino:

Chacun s’autorise de dire et de penser; dans cette permission que chacun se donne à lui-même, ponctuée par une répression qui ne la fait jamais faiblir, s’invente non pas tant de nouvelles formes de subversionne qu’un affinement des capacités cognitives et réflexives. L’originalité de cette période tient plus aux formes prises pas la discussion et la critique qu’au contenu même de la critique<sup>20</sup>.

Tutto era organizzato per tenere nascosta la realtà e per popolare i pensieri del volgo con fantasmi di punizioni divine. Come spiegare altrimenti la proibizione dei libri? Erano ovviamente «proibiti per tenere occulta la verità, e tener il popolo in soggezione»<sup>21</sup>. Ma, come spiegava Michelangelo Fardella nel 1689, tali proibizioni dovevano riguardare solo i «menchioni»<sup>22</sup>. I “virtuosi” erano silenziosamente autorizzati a leggere quel che volevano. Così come erano autorizzati a infrangere i codici prescrittivi e morali: nel 1736 il medico Andrea Pisani – ma è solo uno fra i tanti casi possibili – riproponeva lo stereotipo del filosofo e del virtuoso in relazione non solo all’eterodossia religiosa, ma anche alla libertà sessuale: «l’andare a puttane non era peccato» e chi, come i turchi, poteva tenere in modo legale una moltitudine di donne era di certo fortunato. Era una

libertà che in altri contesti religiosi però si ritagliavano i principi, e se lui lo fosse stato avrebbe fatto esattamente lo stesso. Non era tanto una questione di matrimonio, dato che «era cosa da cogioni» sposarsi: «solo gli ignoranti et idioti si maritano, e [...] li filosofi et huomini dotti, come era lui filosofo, non si maritano mai, ma tengono più donne per i suoi piaceri, perché questo non era peccato». Non c'era niente di male perché «nella lege di natura» gli uomini potevano avere tutte le donne che volevano, dato che erano state create «per godimento e piacere degli huomini»<sup>23</sup>.

In questo contesto è ovviamente difficile stabilire quanto una posizione fosse realmente creduta e vissuta piuttosto che ostentata. Quel che è certo è che la dimensione pubblica di queste forme di dissenso costituiva un elemento caratterizzante nella loro diffusione. Dispute e discussioni avevano regole precise e costituivano una specie di sospensione della normale comunicazione, una sorta di territorio libero in cui il gusto di misurarsi con gli altri portava ad abbandonare cautele e apparenze. Nel 1679 il prete Pietro Mariani aveva esposto a un'ampia e partecipante platea un ricco campionario di dottrine miscredenti. Chiamato a rendere conto, si giustificò sostenendo che «ero all'ora fuori di me stesso perché erimo in conversatione»<sup>24</sup>.

Probabilmente quella di Mariani non era solo una strategia difensiva. In molti casi la disputa dovette essere avvertita proprio come un esercizio intellettuale che consentiva di andare oltre il conformismo. Fra' Enrico da Venezia, nel 1651, aveva certamente assistito all'esposizione di tutto l'arsenale libertino da parte del confratello Tommaso Onorio. Ma non ci aveva dato gran peso, «pensando che ciò dicesse per disputa e non da davvero»<sup>25</sup>. Sono portato a credergli: per buona parte dei testimoni e degli imputati che si trovarono ad avere a che fare col Sant'Uffizio si trattava davvero di una linea di difesa credibile, e non c'è alcun motivo per mettere in dubbio il fatto che per molti doveva trattarsi di passatempi o esercizi retorici che non implicavano necessariamente un'aderenza alle proposizioni espresse. «Si può ricercare in disputa anco an Deus sit – era l'opinione di fra' Elia Borghi nel 1687 – et non meglio spica la luce, che col proponer le tenebre»<sup>26</sup>.

Si trattava quasi di uno spettacolo che in qualche modo era debitore della pubblica disputa teologica medievale. Ma qui i campioni in campo non erano teologi patentati. Erano volenterosi amanti del *patchwork* filosofico in cerca di certezze e di svaghi: nel 1661 il calzettaio Antonio Stella, dopo aver avuto occasione di sentire il medico Troilo Lanzetta negare la mortalità dell'anima, aveva invitato più volte padre Giovan Francesco Priuli a trattare con il medico «perché è filosofo»<sup>27</sup>. Antonio col medico discuteva parecchio e non ci capiva sempre molto, ma quel poco gli pareva non fosse troppo ortodosso. Ciononostante «io tra me dicevo che vi erano tanti altri prudenti e sapienti che sapevano il viver di detto medico», e rimaneva interdetto<sup>28</sup>.

Una volta che quel sapere alto diventava a portata di discussione, non c'era più alcun motivo di considerarlo sacro. Era una cosa da usare e, raggiunto un certo livello di elaborazione, del proprio pensiero eterodosso, il pubblico comune non bastava più. Erano necessari interlocutori all'altezza, avversari adeguati. Lo aveva desiderato anche



il mugnaio Menocchio, dichiarando apertamente che avrebbe voluto confrontarsi con le autorità circa le proprie opinioni sulla fede<sup>29</sup>. Non era il solo: fra Sei e Settecento nei processi inquisitoriali sono molte le dichiarazioni di questo genere. Agli inizi del Settecento Giovanni Bresciani aveva attraversato una crisi scettica. Aveva maturato una serie di pensieri che lo avevano convinto. Ma era stanco di parlarne «tra me». Così, come raccontò all'inquisitore:

ho avuto varie tentationi, con desiderio di trovar qualche uomo dotto per disputarne, credendo che niuno sarebbe stato capace di persuadermi, et a levarmi i miei dubbii, perciò [...] bramavo fossero ivi gl'huomini più dotti del mondo, perché era un pezzo che bramavo discorrer di queste cose [...] però in altre occasioni ho espresso con altri i sudetti dubbii per modo di promover difficoltà<sup>30</sup>.

Era tutto partito da una dato banale: Giovanni aveva perso il proprio lavoro e si trovava in difficoltà economiche. Si era sempre ritenuto un uomo di fede, moralmente corretto. Perché ora Dio lo abbandonava e aiutava tanta gente malvagia? Come poteva Dio permettere certe ingiustizie? Perché aveva lasciato che Adamo cogliesse la mela e che Giuda tradisse Gesù? Non li aveva consapevolmente condannati in tal modo alla dannazione eterna? La giustizia di Dio era una chimera, tanto che Giovanni si era risolto ad andare a Ginevra «et ivi predicar contro la fede di Christo». Probabilmente i ginevrini non avrebbero manifestato una particolare apertura. Giovanni dovette rendersene conto perché rimase in terra cattolica<sup>31</sup>. Anzi aveva rilanciato entrando come novizio negli Agostiniani di Treviso. L'atto di fiducia non era stato ricompensato: a causa di un litigio con il padre maestro aveva abbandonato l'abito senza che gli venisse restituita la somma versata al momento dell'ingresso. Era l'ennesima ingiustizia che, unita ai pensieri che già in passato gli si erano presentati, rese più rapido il passaggio dalla critica nei confronti dei religiosi all'irreligiosità. Gli agostiniani, aveva sostenuto, erano dei furfanti. Ed era andato oltre specificando:

che le vestizioni erano introdotte per mangiare i soldi alle persone. Da questo discorso e da questo mio pensiero passai con la mente a riflettere sopra le dispense, quali si ottengono da Roma, e riflettendo che per ottener dispense et indulti bisogna spender del dinaro, principiai tra me stesso a dubitare che non si dovesse credere al papa, mentre operava tutto per interesse, e che per conseguenza né meno la nostra lege non era buona. Passai più oltre, e principiai a dubitare che falso fosse il mistero dell'incarnazione, dicendo tra me stesso che la Madonna era una donna come l'altre, che non era possibile che Iddio havesse mandato ad incarnar suo figlio nel ventre d'una donna simile all'altre ch'era nata ancor essa in questo mondo. In avvantaggio credei esser falsa la resurrezione de' morti, anzi credevo che la morte degl'uomini fosse simile alla morte degl'animali, cosiché negavo che l'anima nostra fosse ragionevole, dicendo ch'era solamente sensitiva, e doppio questa vita, credevo non vi fosse altro. Discorrendo sopra il pomo vietato

ad'Adamo, tra me stesso, e riflettendo che Iddio l'havea proibito, sapeva altresì che Adamo non l'haverebbe ubbidito, ne inferivo per conseguenza che se Iddio lo sapeva, e non ostante l'haveva proibito, era segno che Iddio voleva e causava il nostro male. Inoltre principiai ad aborire tutte le cose ecclesiastic [sic], cioè di tutte le funzioni, che si fanno nelle chiese, dicendo tra me stesso che non v'era cosa alcuna che fosse buona, e così ho continuato in questa falsa credenza quasi per lo spazio di tre anni, e l'ho estrinsecata in due forme, l'una proferendo da me stesso con la lingua le sudette eresie, l'altra mostrando di portare in forma d'argomento e come riferite da eretici le sudette opinioni, argumentando con Bastian Nelli chirurgo mio maestro da soli a soli, da cui venivo illuminato, e appagato nei sudetti dubbii che li proponevo, abenché io non li riferissi come creduti da me, ma come solo per curiosità d'intendere, e di sapere.

Non si era fermato. Era arrivato a invocare il diavolo, cui credeva peraltro a intermittenza. Gli aveva donato l'anima in cambio di qualche favore. Ma non comparendo né funzionando le evocazioni si era persuaso che non esisteva alcuna realtà ultraterrena. Aveva cominciato a girare per le chiese per ridere di chi compiva gesti di devozione. Fortunatamente aveva incontrato Antonio Legrenzi, un diciottenne figlio di un mercante di panni che si era rivelato a lui «uniforme di sentimento». Quando si incontravano

l'un l'altro si facevamo animo a non credere cos'alcuna, cioè che non vi è inferno, né purgatorio, né paradiso, né vero papa, né Iddio, né sacramenti, né la beata Vergine, e dicevamo vicendevolmente parlando della beata Vergine: che la vada a filar, che la farebbe meglio andar a filar, e un giorno tra gl'altri, non m'arricordo né in qual anno, né in che stagione, né in qual luogo, detto Legrenzi nel vedere un crocefisso depinto, rivolto a me mi disse sorridendo e befigiandolo: guarda guarda, i dise che colui è Cristo. Che mustazzo da Giuda, et io v'aplaudì, e lo confirmai.

Avevano continuato a coltivare la propria miscredenza girando per le chiese assieme, per il gusto di deridere i partecipanti al rito. Quando il prete alzava l'ostia, a turno dicevano: «alzano il signore, guarda là ghe xe il signore, guarda coloro che adorano il signore», e poi ridevano<sup>32</sup>.

C'era una forte componente di volontà di non credere, in quel reciproco farsi animo a perseverare nell'incredulità, probabilmente comune a quella di tanti altri veneziani del periodo. Solo che Giovanni era un animo tormentato e aveva finito con il presentarsi di fronte all'inquisitore, nel 1713. Un paio di mesi dopo lo avrebbe seguito anche Legrenzi<sup>33</sup>. Come in tanti altri casi simili abiurarono e il Sant'Uffizio decise di non proseguire oltre. Aveva ottenuto la sua vittoria in una guerra che non avrebbe potuto vincere.

## Note

1. Sulle questioni qui affrontate, vedi ovviamente G. SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, 1983. Vedi inoltre F. BARBIERATO, *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Milano, 2006.
2. G. COZZI, *Stato e Chiesa: un confronto secolare*, in *Venezia barocca. Conflitti di uomini e idee nella crisi del Seicento veneziano*, Venezia, p. 267.
3. A. PROSPERI, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino, 2005, p. 229.
4. V. FRAJESE, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Roma, 2002, pp. 10-11.
5. Non era una particolarità veneziana. Secondo Jonathan Israel, dopo il 1650 tutto, non importa quanto fosse fondamentale, fu messo in discussione e rimpiazzato sulla base dell'analisi filosofica: J. I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity. 1650-1750*, Oxford, 2002, p. 3. Anche a Venezia sembrava essere maturato «il tempo dell'eterodossia, di tutte le eterodossie; degli indisciplinati, dei ribelli, che [...] pullulavano nell'ombra, aspettando solo il segnale della liberazione; degli scienziati che si rifiutano di accettare la tradizione senza controllarla; dei giansenisti, che voglion rianimare la loro fiamma non mai spenta; dei pietisti di ogni specie; degli esegeti; dei filosofi»: P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, Torino, 1946, p. 102.
6. Archivio di Stato di Venezia (d'ora in poi ASVe), *Sant'Uffizio*, b. 117, fascicolo Teodoro Stricher, comparizione spontanea di Francesco Priuli del 10 aprile 1674.
7. ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 139, fascicolo Nicolò Rompiasio, comparizione spontanea di Matteo Scagliolini del 9 luglio 1722, cc. 1v-2v e costituito di Nicolò del 19 gennaio 1723, c. 30r.
8. ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 40, fascicolo Marcantonio de Simon e Francesco Paluelo, denuncia del 1° maggio 1576.
9. ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 103, fascicolo Ludovico Fugarola..., fascicolo Orsola Ciuran, comparizione spontanea di Antonia Sgambozza del 5 giugno 1646. Sul carattere immaginario delle pene infernali vedi R. KLEIN, *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, Torino, 1975 e, più in generale, D.P. WALKER, *The Decline of Hell. Seventeenth Century Discussion of Eternal Torment*, London, 1964.
10. ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 106, fascicolo Caterina Tordana..., fascicolo fra' Tommaso Onorio, deposizione di fra' Ludovico da Murano, priore del convento di San Pietro di Murano, del 6 luglio 1651. Si trattava di una posizione comune un po' a tutta la polemistica e alla letteratura antilibertina. Secondo Filippo Maria Bonini, era per «libidine d'ingegno» che i begli spiriti finivano per rinnegare la religione, naufragando nel mar tempestoso di fluttuanti filosofie». Era il «voler passar per cervelli singolari» a metterne in pericolo l'anima: F.M. BONINI, *L'ateista convinto dalle sole ragioni*, Venezia, 1665, pp. 20, 36.
11. ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 123, fascicolo Francesco Muselani, comparizione spontanea di don Giuseppe Mauccio del 11 agosto 1682, c. 5v.
12. ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 126, fascicolo Tobia Haselberg, scrittura non datata, segnata A, presentata da Domenico Paterno nella seduta del 22 maggio 1692, c. 2v.
13. ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 135, fascicolo Giacomo Stecchini, comparizione spontanea di Bernardo Testi del 21 maggio 1711 e costituito di Giacomo del 23 febbraio 1712.
14. ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 138, fascicolo Margherita Mazzer..., procedimento contro Daniele Alberti, deposizione di Michelangelo Bellotto del 6 febbraio 1721.
15. ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 119, fascicolo Federico Gualdi, scrittura di Francesco Giusto presentata il 21 aprile 1676, c. 1r.
16. ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 129, fascicolo Margherita Brancaloni..., procedimento contro Paolo Marchesi Vedova, comparizione spontanea di Domenico Lovisa del 30 aprile 1699.

- 17 Vedi *Theophrastus redivivus*, a cura di G. Canziani, G. Paganini, Firenze, 1981, 2 voll.
- 18 ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 103, fascicolo Ludovico Fugarola..., procedimento contro Orsola Ciuran, comparizione spontanea di Antonia Sgambozza del 5 giugno 1646.
- 19 ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 127, fascicolo Grando de Grandi, comparizione spontanea di Zanetta de Grandi del 3 settembre 1692.
- 20 A. FARGE, *Dire et mal dire. L'opinion publique au 18e siècle*, Paris, 1992, p. 265.
- 21 ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 132, processo del 5 marzo», deposizione di Antonio Partenio dell'8 aprile 1705, cc. 8r bis.
- 22 ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 125, fascicolo fra' Michelangelo Fardella, deposizione del benedettino Gerardo Mutio del 16 giugno 1689.
- 23 ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 142, fascicolo Antonio Pisani, comparizione spontanea di Angelo Mazzon del 21 agosto 1736. Sulla posizione ostile al matrimonio Vedi SPINI, *Ricerca dei libertini* (cit. n. 1), p. 165.
- 24 ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 122, fascicolo don Pietro Mariani, costituito del 16 luglio 1680.
- 25 ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 106, fascicolo Caterina Tordana..., procedimento contro fra' Tommaso Onorio, deposizione di fra' Enrico da Venezia del 15 luglio 1651.
- 26 ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 125, fascicolo fra' Elia Borghi, costituito del 9 dicembre 1687.
- 27 ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 110, fascicolo fra' Fontanarosa, fascicolo Troilo Lanzetta, scrittura di fra' Giovan Francesco Priuli presentata il 28 ottobre 1661.
- 28 *Ivi*, deposizione di Antonio Stella del 29 novembre 1661.
- 29 C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, 1976, p. 11.
- 30 ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 136, fascicolo Giovanni Bresciani e Antonio Legrenzi, comparizione spontanea di Giovanni Bresciani del 26 marzo 1709.
- 31 ASV, *Sant'Uffizio*, b. 136, processo contro Giovanni Bresciani e Antonio Legrenzi, comparizione spontanea di Giovanni Bresciani del 26 marzo 1709.
- 32 *Ivi*, comparizione spontanea di Giovanni Bresciani del 10 ottobre 1713.
- 33 *Ivi*, comparizioni spontanee di Antonio Legrenzi del 24 dicembre 1713 e del 15 marzo 1714.